

la dimensió eticoreligiosa tant de la seva vida com de la seva filosofia. El nervi de la dedicació de Wittgenstein a la filosofia, i a la filosofia del llenguatge o, si es vol, al llenguatge com a filosofia, passa pel seu intent – coextensiu a tots els seus períodes ja des de la Primera Guerra Mundial – de delimitar, des de dintre mateix del llenguatge, l'àmbit de solució dels problemes vitals dels humans. Aquest àmbit era per a Wittgenstein «transcendent», en el sentit que transcendeix el món de l'experiència i el món de la ciència, delimitats i circumscrits per la lògica del llenguatge, i es troba en l'esfera dels valors absoluts de l'ètica, de l'experiència estètica que mira el món «sub specie aeterni» i de la percepció i vivència misticoreligiosa del món i de la vida. Esfera o àmbit que, a més, ja es trobava, per a Wittgenstein, testimoniada, interpretada i formulada per les veritats fonamentals del cristianisme, que ell mateix va viure, al llarg de tota la seva trajectòria biogràfica i intel·lectual, amb una experiència intensa de pregària, d'apropiació ètica i de reflexió profunda. Diguem-ho ras i curt: el cristià Wittgenstein analitza el llenguatge i fa filosofia (i així descobreix una nova manera de fer filosofia) per assegurar l'existència i importància de l'àmbit transcendent de la vida. Si oblidem aquesta característica i arrel constant tant del personatge com de l'obra, no acabem d'entendre la darrera unitat de la seva producció (a part d'acabar afirmant erròniament, en el millor dels casos, que no va ser un creient «religiós» i, en el pitjor dels casos, que va ser un místic ateu: algú entén què pot voler dir això?). Em sembla que l'obra de Schulte, tot i l'encert d'una presentació equilibrada de l'evolució de les idees de Wittgenstein, ha perdut de vista l'essencial. El lector haurà de suplir aquesta notable deficiència amb les lectures complementàries que s'han indicat. Perquè, com el mateix Wittgenstein diu, *la grandezza o pequenez de una obra depende de dónde esté quien la hizo* (Aforismos. *Cultura y valor*, § 279).

Joan Ordi

Marco IVALDO, *Libertà e ragione. L'etica di Fichte* Milano, Mursia, 1992.

## I. INTRODUCCIÓ

### 1. Valoració crítica de l'obra de M. Ivaldo

M. Ivaldo es troba en la tradició dels estudis fichteans representada sobretot per Reinhard Lauth, qui assumí al 1962 amb H. Jacob l'edició crítica de l'obra completa de Fichte, en la qual també ha col·laborat esporàdicament el nostre autor. El seu mètode de treball consisteix en una anàlisi exhaustiva dels textos, reforçada amb una gran capacitat d'erudició. Ivaldo mateix ens indica el criteri d'interpretació que segueix en explicar l'ètica de Fichte: com que «les seves formulacions no sempre satisfan [...] requereixen més una hermenèutica creativa que no pas una simple enumeració [...]» (p. 185). Però tot i aquesta declaració d'intencions, pot retreure's a Ivaldo que sovint no surti del discurs de Fichte per aclarir-ne termes complexos i tècnics. Cal concedir que, si fos així, la investigació no sempre avançaria prou. Però, potser idealment, l'exhaustivitat pot sacrificar-se en pro d'una argumentació clara sobre qüestions que encara avui interessin la filosofia en general i, en concret, l'ètica, tot evitant el llenguatge tècnic que les limita a un interès merament positiu i històric.

Ara bé, Ivaldo demana la recuperació de la filosofia fichteana a fi de solucionar els problemes de la investigació ètica contemporània. D'acord amb l'autor, aquesta tendeix a la superficialitat i la dispersió de les orientacions, perquè encara manca del compromís transcendent consistent a pensar amb radicalitat el fonament de l'actuació moral. Ivaldo s'inclou així en el corrent historiogràfic posterior a l'edició crítica, que projecta la filosofia fichteana en les discussions contemporànies. Aquestes expectatives també promouen en ell l'actitud crítica que abans li reclamàvem. Així, ens diu, en alguns punts que l'ètica fichteana peca d'intel·lectualisme, tot restringint «la comprensió del contingut ètic i l'aportació de la llibertat». Per això, Ivaldo anima a «una renovació

decidida i coherent del pensament ètic transcendental», a fi que aquest pugui ser màximament fructífer en l'actualitat.

## 2. Significat de l'«ètica transcendental»

### 2.1. Idealisme ètic?

Com a rerefons sistemàtic per a la dilucidació de l'ètica fichteana, Ivaldo analitza l'adequació de l'etiqueta *idealisme ètic* atribuïda al pensament de Fichte. La historiografia filosòfica ha qualificat la filosofia de Fichte com a idealisme ètic, per introduir com a superacions seves l'idealisme estètic de Schelling i l'idealisme lògic de Hegel. Però, per a Ivaldo, Fichte ja no és un «graó» més en l'«idealisme» que va «de Kant a Hegel» —de fet, l'autor s'esforça a contraargumentar les objeccions que Hegel dirigeix a l'ètica fichteana. Ivaldo, fent-se ressò de la tesi que ja havia exposat a la seva obra *El principi del saber*, diferencia de l'idealisme metafísic la posició transcendental de Fichte, centrada a construir el sistema de la unitat i l'autonomia de la raó.

La denominació d'idealisme ètic té la seva part de veritat en el qualificatiu d'«ètic»: certament, la dimensió moral determina internament el desenvolupament conceptual que Fichte fa de la seva filosofia. La filosofia transcendental mateixa neix per la fe del filòsof en la llibertat, una evidència que la reflexió li justificarà, però que és principi de veritat des del qual hom pot, ha de comprovar l'evidència del raonament lògic i de la facticitat. Així doncs, el món de l'experiència no es configura només amb els conceptes teòrics, sinó que hi tenen un paper constituent els conceptes morals fonamentals (llibertat, tendència, voluntat, exhortació).

### 2.2. Ètica racional i de la llibertat

Ivaldo defineix el nucli de l'ètica de Fichte com a transcendental. Que sigui ètica «transcendental» significa, d'una banda, que és racional, perquè la raó (pràctica) dóna el principi de justifica-

ció que ens obre al contingut moral; de l'altra, que ètica *transcendental* vol dir ètica de la llibertat, ja que la llibertat, com a principi i com a acte, permet la realització moral de la raó.

### 3. Parts de l'obra d'Ivaldo

Ivaldo divideix la seva obra en quatre parts: en la primera d'elles, analitza els precedents juvenils de l'ètica transcendental, bo i posant l'accent en la seva recepció de la moral kantiana; la segona, mostra els principis transcendents que la doctrina de la ciència forneix per al desenvolupament de la doctrina moral (base metaètica); a continuació, Ivaldo desplega la filosofia pràctica particular, això és, l'ètica (ètica transcendental); l'última de les parts atén el desplegament de l'ètica superior, corresponent a l'estada de Fichte a Berlín.

## II. PREPARACIÓ DE L'ÈTICA TRANSCENDENTAL

### 1. L'ètica fichteana en relació a Kant

En oposició a l'ètica kantiana, Ivaldo assenyala els següents trets de la doctrina moral de Fichte:

1) Fichte fonamenta des de la necessitat i la científicitat dels primers principis l'ètica que en Kant és només desenvolupament deductiu a partir d'un fet de consciència (el de la llei moral).

2) Fichte és innovador pel fet que, juntament amb la seva fonamentació transcendental, concreta la doctrina moral; la nostra llibertat ha de manifestar-se en l'esforç d'integrar progressivament l'impuls natural, la vida, en l'horitzó racional. Amb això, Fichte configura una ètica positiva que, com a tal, no pot admetre una oposició absoluta entre l'impuls a la llibertat i l'impuls natural, perquè aquest ofereix el material a què s'ha d'adreçar l'impuls moral. Es garanteix d'aquesta manera el significat constituent de la moral, de què l'ètica (formal) kantiana mancava. Ivaldo subratlla la concreció de l'ètica fichteana enllaçant-la amb la concepció

antropològica de l'autor, que creu més propera a la tradició bíblica que no pas a la grecoaristotèlica, perquè Fichte veu l'essència de l'home copsada més en l'expressió «ànima vivent» que no pas en l'expressió «animal racional». Per a Fichte, la filosofia, com a pensament de la llibertat, s'ha d'enllaçar amb la vida. L'ètica fichteana serà, consegüentment, l'intent de vivificar la llei moral en el món per a fer-lo extensió del propi impuls del jo a la llibertat.

3) Ivaldo retreurà a Fichte que aquesta concreció de l'ètica no es porti fins a l'extrem de fornir regles tecnocopràctiques per a l'educació moral que així com reforcin la decisió moral, previnguin contra el mal, tal com feia l'ètica kantiana.

4) Ivaldo valora en Fichte la correcció de la noció kantiana de llibertat transcendental: la definició que Kant dóna de la llibertat transcendental («facultat d'iniciar un estat a partir d'un mateix», KrV-B, GS, III, 363) és nominal, perquè no atèn la manera de ser pensable l'inici en un mateix d'un estat que es troba fora de la seqüència causal dels estats naturals. En Fichte, però, és clar que la llibertat neix en el moment mateix que el pensament es descobreix com a voluntat intel·ligent o raó pràctica.

## 2. La metaètica

Ivaldo dedica la segona part de la seva obra al que ell anomena «metaètica». En la metaètica s'investiguen els principis de la filosofia pràctica general (a partir de l'estructura de la *Wissenschaftslehre Nova Methodo*, que tracta unitàriament la filosofia teòrica i la pràctica. Es desplega, doncs, l'estructura originària, la consciència espontània de l'actuar, de la qual en són articulacions específiques el «jo conec» (part teòrica) i el «jo actuo» (part pràctica). A partir d'aquest desplegament, es dedueixen les condicions transcendents de la moralitat (no encara la moralitat mateixa). Com a condicions transcendents de la moralitat, Ivaldo presenta la deducció de la consciència concreta (cos en l'espaciotemporalitat) i la intersubjectivitat.

Com veiem, doncs, la doctrina transcendental de la moral es concep en connexió amb l'aclariment de l'estructura de l'ésser conscient, que té altres manifestacions: la sensibilitat, la legalitat, la religió i la ciència filosòfica. En cadascuna de les manifestacions es mostren totes les altres, és a dir, no hi ha superació dialèctica entre elles. Així, la visió moral recollirà una perspectiva determinada sobre la natura, el dret, la religió i la doctrina de la ciència mateixa. Ivaldo troba aquí la prova que l'ètic sigui per a Fichte una dimensió constituent del desenvolupament de la reflexió filosoficocientífica, un horitzó normatiu i correctiu de l'intel·lectualisme. Alhora, però, cal la funció constructiva de la filosofia, com a saber reflexiu dels principis per a poder conduir l'existència segons l'imperatiu ètic.

## III. DESENVOLUPAMENT DE L'ÈTICA TRANSCENDENTAL

La part de la metaètica ens ha aclarit, per tant, què és l'ètic o la filosofia pràctica com a part integrant de la consciència, que no només permet el coneixement, sinó totes les altres manifestacions de la consciència. Ara Ivaldo també ens presentarà l'ètica fichteana com a disciplina, és a dir, com a filosofia pràctica particular. Aquesta disciplina elabora científicament el saber immanent a l'estructura moral de la consciència; analitza la voluntat en el seu impuls a efectuar-se mundament, per la qual cosa ens retorna a les elaboracions de la filosofia teòrica.

### 1. L'ètica, com a forma específica de la filosofia pràctica, és normativa

La concepció de l'ètica que desenvoluparem a continuació, com a «ciència filosòfica de la moral», és normativa; ho és perquè ens indica què és el que segons la llei de la raó (és a dir, *a priori*) ha de fer-se a fi que tots configurem una única realitat, una única voluntat. Segons Ivaldo, l'imperatiu racional-moral posseeix força perquè:

- a) té un nexa estret amb l'esfera empíria;
- b) fa ús de conceptes generals pràctics;
- c) és doctrina del deure incondicionat, tot i esdevenir subordinadament teoria dels valors i dels imperatius.

## 2. La deducció del principi de la moralitat

Corregint Jacobi, Fichte assenyala que el principi moral de l'ètica transcendental no és el de la concordança de l'home amb si mateix —tot i que l'ètica transcendental del període de Jena tingui, com hem vist, una inflexió antropocèntrica—, sinó el principi de la unificació de la llibertat amb la llei moral.

A continuació, Ivaldo assenyala el caràcter de la deducció que Fichte fa del principi moral. El que es tracta de deduir és l'exercici autònom de la moralitat tal i com es dona en la vida. Segons Fichte, podem estar segurs que l'home té una «natura moral i ètica», a partir del fet de la consciència que hi ha un impuls a actuar segons un haver-de-ser independent del càlcul de resultats. Això és el que anomenem fenomen moral. Tot i que el fenomen moral no es pot deduir, d'ell és possible un coneixement, que la consciència filosòfica pot assolir tot investigant genèticament com s'ha arribat a tal posició de consciència. Investigar-la genèticament vol dir accedir de manera crítica i reflexiva al seu principi, que és el principi de la moralitat. En aquest sentit, Fichte no cau ni en la fal·làcia naturalista (posar com a principi de la moralitat un fet de consciència amb el qual ens afirmariem vitalment) ni en la fal·làcia formalista (volar ampliar per mitjà del pensament lògic els objectes de la consciència espontània). Fichte investigarà a continuació la gènesi del principi de la moralitat i el dret de la seva aplicació, tot utilitzant els principis constitutius de la reflexió elaborada en la doctrina de la ciència per a justificar i corregir la pretensió de validesa del sentiment moral. L'ètica transcendental es conformarà, així, com a «teoria de la consciència de la nostra natura moral en general».

Tres són els passos de la deducció del principi de la moralitat:

1) En observar-se a si mateix, el jo descobreix el seu caràcter propi, que és el d'ésser una activitat que retorna a si mateixa. L'única activitat que retorna a si mateixa en la consciència és el voler. Per això, el jo es copsa originàriament com a volent. Si s'abstreu la correlació a allò que el jo vol, pot mostrar-se l'essència de la voluntat, que és «tendència absoluta a l'espontaneïtat per l'espontaneïtat mateixa», en altres paraules, pura autodeterminació.

2) El segon pas fa conscient per mitjà de la reflexió la tendència a l'autodeterminació. D'aquí neix la concepció de la llibertat com a «facultat d'una causalitat mitjançant el pur concepte».

3) En el tercer pas correspon al filòsof de veure que el pensament només és lliure com a consciència de la llei de l'autonomia. Si el jo de la consciència és autònom, aleshores també és responsable de la manera com disposa de si mateix. Per tant, el concepte d'autonomia és condició *a priori* de la moralitat.

## 3. Aplicació del principi de la moralitat

Fichte vol legitimar la pretensió moral de determinar el món. Per això, tematitzarà la dialèctica entre la llibertat i el món efectiu, tot justificant l'intent de la voluntat de posar-se com a causa real d'un món en el qual pot concretar-se l'imperatiu moral. D'aquesta manera, es marquen tres moments diferents en relació a la realització moral del món: en primer lloc, el moment en què es determinen quines són les condicions indispensables a fi de poder aplicar el principi de la moralitat; en segon lloc, el moment en què s'analiza la possibilitat d'aplicació de l'acció moral en el món (moment d'aplicabilitat desplegat amb una síntesi quintuple); en tercer lloc, s'atendrà el moment de la realització d'aquesta aplicació segons regles racionals (moment de l'aplicació sistemàtica). Ivaldo recordarà aquests tres moments que justificuen la interpretació de l'ètica fichteana com una ètica concreta.

### 3.1. Condicions de l'aplicació del principi de la moralitat

Primerament, Ivaldo repassa les condicions de l'aplicació del principi de la moralitat. Es mostrarà aquí que la consciència pràctica de la llibertat té una dimensió teleològica: són lliure quan el concepte —de finalitat— determina configurativament l'ésser. Per això és tan important atendre al concepte de finalitat.

El concepte té realitat o és aplicable quan articula el nostre actuar racional, tot objectivant el món en la consciència com a món per a nosaltres. En particular, el concepte de la moralitat no es refereix al que és, sinó a allò que ha de ser: el seu objecte és una idea. Al seu torn, la idea és un concepte infinit que no té només un paper regulatiu per a la construcció sistemàtica de la doctrina de la ciència. Per a Fichte, la idea ofereix un coneixement sobre la relació de la realitat amb la raó pràctica. Per tant, aplicar el principi de la moralitat significa realitzar la idea de la raó en el món contingent.

Aquest món contingent ofereix unes possibilitats d'acció determinades, en relació amb les quals la llibertat escull els seus propis fins. Això vol dir que la llibertat també és «principi teòretic de determinació del nostre món» (SL98, GA, I, 5, 77), perquè pot modificar la natura amb l'exercici pràctic que ella fa possible. Així, per exemple, el concepte de llibertat em dona la representació de l'home com a ésser lliure: en aquest cas tenim coneixement d'un objecte del món, l'home, que es manifesta com a quelcom més que mera natura.

### 3.2. Moment d'aplicabilitat del principi moral

Ivaldo ressegueix les cinc proposicions de la síntesi quintuple amb què Fichte recull el moment d'aplicabilitat del principi moral:

*1.ª proposició:* l'ésser racional no pot atribuir-se cap poder (cap facultat de decisió eficaç) sense pensar alhora algu-

na cosa fora d'ell cap a la qual s'adreci el seu poder.

*2.ª prop.:* l'ésser racional no pot atribuir-se llibertat sense exercitar-la efectivament.

*3.ª prop.:* l'ésser racional no trobarà en si mateix cap aplicació de la llibertat sense atribuir-se causalitat efectiva fora seu. La consciència de la llibertat no és possible sense que el jo es trobi amb resistències. La raó ens impulsa a superar aquests límits de la nostra acció en moviments progressius que oferiran diferents concrecions de la consciència.

*4.ª prop.:* l'ésser racional no pot atribuir-se cap causalitat sense determinar-la mitjançant el propi concepte. Allò que limita la nostra causalitat real és el temps i l'espai. Ara bé, temps i espai ens limiten però no predeterminen la nostra acció.

*5.ª prop.:* l'ésser racional no pot atribuir-se causalitat sense pressuposar una certa causalitat en els objectes mateixos. En aquesta part, Fichte desenvolupa la doctrina de l'impuls com a doctrina de les disposicions originàries del jo volent que li permeten la seva interacció amb el món. Fichte presenta la seva doctrina de l'impuls com la natura pròpia del jo, per la qual cosa fins i tot ofereix elements per a una antropologia transcendental que supera el risc del formalisme. «El fonament de la connexió dels fenòmens amb el nostre voler (això és, l'actuar real) és la connexió del nostre voler (deliberatiu) amb la nostra natura (impuls originari del jo).» (SL98, GA, I, 5, 81-2).

La constitució objectiva del jo no és un ésser com passa amb les coses, sinó que la «força interior de la natura» del jo és l'impuls. L'impuls es manifesta espontàniament com a «sensació d'una necessitat», és a dir, com un anhel. Com a continuació aclareix Ivaldo, la satisfacció d'aquest desig no és un procediment mecànic, sinó mediat per la llibertat. La reflexió lliure elabora el sentiment de necessitat, tot indicant el concepte de fi que pot satisfer l'impuls, que consegüentment es determina com a acció efectiva. Així, el jo haurà arribat a la consciència de si mateix a partir d'aquella crida a determinar-se. Preci-

sament l'autodeterminació és el concepte mitjançant el qual pot pensar-se l'impuls. Com a autodeterminació, l'impuls és intermediari entre el mecanisme natural i la llibertat, la qual cosa el fa tan necessari per a explicar la causalitat de la llibertat en la natura.

(*L'impuls natural*) Aquesta causalitat específica es mostra ja en l'impuls natural, que és formatiu, tendència a organitzar i recollir en si l'ésser. L'impuls natural es manifesta quan la reflexió espontània troba la resistència i l'objectiva.

(*L'impuls natural + l'impuls a l'autonomia = impuls moral*) Ara bé, si en la trobada amb la resistència, la reflexió es fixa en si mateixa, aleshores s'esdevé l'impuls a l'autonomia. L'impuls natural unificat amb l'impuls a l'autonomia configura l'impuls moral. L'impuls moral és l'esforç a integrar progressivament l'impuls natural, això és, la vida i el desig, en la idea de la raó. Per tant, l'impuls moral treballa per tal que el fi de la voluntat es realitzi en la realitat, tot elaborant amb la intel·ligència un concepte per a la tendència moral. Aquest concepte no és altre que l'imperatiu categòric.

En seguir l'imperatiu categòric, el jo realitza lliurement la seva destinació ètica, que no és altra que la llibertat plena de l'ésser racional finit. Aquest esforç és el que esdevé, per a Fichte, contingut de la moralitat. La reflexió lliure serà l'encarregada de concretar el contingut moral (l'esforç a realitzar en el món l'imperatiu categòric) en ideals, valors específics i a accions corresponents. Aquestes últimes són aproximacions a la plenitud racional, que es presenta com una tasca sempre oberta per poder confegir una història de la llibertat. La història de la llibertat es concretarà, com veurem, en diferents figures de la llibertat, que segueixen un desenvolupament i una concreció progressius. Per tant, no es tracta aquí d'una mala infinitud, com retreia Hegel a l'ètica fichteana, que és ben concreta.

### 3.3. L'aplicació sistemàtica del principi de la moralitat

En el moment de la realització regulada de l'aplicació, Fichte se centra en dos punts:

a) *L'acció segons la consciència moral.* Aquí Fichte posa l'accent en el paper de la voluntat lliure i de la convicció per fer una fenomenologia de la vida moral en la qual també s'hi tractarà el mal com a principi antitètic de l'acció moral.

b) *El contingut de la moralitat: doctrina dels deures morals.*

Atenguem ara a cadascun d'aquests dos punts.

#### 3.3.1. L'acció segons la consciència moral (ètica de la consciència)

##### 3.3.1.1. La llibertat de la voluntat

La moralitat només és pensable des de la llibertat del voler. L'atribució de responsabilitat moral depèn precisament que admetem la llibertat de la voluntat. Fichte lluita repetidament contra el *fatalisme intel·ligible*, que no reconeix la voluntat com a autodeterminació espontània i conscient independent de la sèrie natural. La llibertat de la voluntat no es troba dins de l'encadenament causal, sinó que és iniciativa i decisió. La voluntat és la facultat de decidir-se entre diverses possibilitats que troben en ella mateixa la raó suficient del seu realitzar-se. Per això, la voluntat és lliure tant en sentit formal —perquè la voluntat és facultat de decisió, de lliure albir—, com en sentit material —perquè el jo, quan vol, es proposa objectes de volició, això és, escull fins—.

##### 3.3.1.2. La convicció moral

En escollir fins, l'ètica de Fichte apel·la a la consciència a fi de no guiar-se per avantatges o utilitats, sinó aconseguint un convenciment d'allò que és el propi deure. Per això, Ivaldo també anomena l'ètica de Fichte 'ètica de la convicció'. Com s'arriba a la convicció que hom actua correctament? El judici

reflexionant és el que ha de comprovar que la convicció sigui coherent amb l'horitzó que planteja la llei moral. En aquest sentit, l'ètica fichteana concep la llei moral com a formal, perquè és «fonament i principi d'un desenvolupament coherent i no 'mecànic' de determinacions materials (imperatius i deures)» (p. 196). En certa manera, per tant, la llei moral també és, però, material (d'acord amb la formulació d'una ètica concreta com la fichteana) perquè inclou un material *a priori* que el judici reflexionant s'encarrega d'especificar, garantint, contra tot dogmatisme ètic, que no seguim la norma cegament, sinó amb llibertat i consciència.

Després d'aquestes deliberacions, el sentiment de certesa ens dona la garantia que el judici ètic és vertader. «La certesa moral és la percepció... de l'evidència del deure en una situació específica» (p. 197). La consciència moral ratificarà la tasca del judici, tot reconeixent que la determinació del sentiment moral que ell ha elaborat és deure.

### 3.3.1.3. Fenomenologia de la vida moral

La raó, manifestada com a llei moral, és el principi i la idea normativa que inspira el jo en la seva acció. El jo s'adreça lliurement a aquest ideal i, en fer això, construeix un camí que Fichte defineix com a història de la llibertat, tal com avançàvem abans. Segons Ivaldo, Fichte elaborarà «una *fenomenologia* de les figures essencials» que manifesten un desenvolupament moral. Com que aquest desenvolupament no és necessari, sinó que està lligat a la lliure actuació del subjecte moral, Fichte considera també la possibilitat de la caiguda, del mal.

La història de la llibertat representa tres figures fonamentals de la moralitat que s'interrelacionen i que poden recórrer tant la vida de l'individu com l'ètica col·lectiva.

1.<sup>a</sup>: *La consciència immediata de l'impuls natural*. El jo volent, en trobar-se amb resistències, reforça la seva tendència a l'autoconservació; és cridat a adonar-se d'aquest fet (primer nivell de reflexió) gràcies al requeriment d'u-

na altra intel·ligència. Adquireixo una identitat, però els trets que la defineixen encara són només empírics. Per això, és una figura insuficient, malgrat que albira ja la moralitat.

2.<sup>a</sup>: *La consciència immediata calculadora de l'impuls natural*. En aquest segon nivell de reflexió, l'home és formalment lliure (veu que la instància de la raó ha de realitzar-se), però no materialment lliure (perquè pot fallar a l'hora de constituir la llibertat). En aquesta figura, l'home pren la felicitat com a màxima. En principi, el fet de buscar la felicitat com a autorrealització anuncia la constitució racional-moral de l'home; ara bé, erigida com a principi suprem de l'actuar, la felicitat esdevé antimoral. Això serveix a Ivaldo per a afirmar que Fichte no critica la felicitat en general, contra els que volen radicalitzar aquest vessant de l'autor fent-lo més rigorista que el propi Kant.

3.<sup>a</sup>: *La consciència de l'impuls a l'autodeterminació*. En aquest punt, hi ha el perill que una consciència fal·laç pensi que la tendència racional a l'autonomia pot deslligar-se de la tendència a la llibertat moral. Ivaldo veu aquí una concessió de Fichte a la crítica de Rousseau i de Jacobi al poder de la reflexió, però Fichte mai no arriba com aquells a deslligar el pensament del factor pràctic-moral, per la qual cosa la consciència fal·laç de què parlem no és autèntic pensament com no és autèntica moralitat. Ben al contrari, aquesta figura és el mal: és la voluntat empírica absolutitzada com a voluntat de domini, que dona lloc a un messianisme pervers.

Per deslliurar-se d'aquest mal, cal un nou acte de lliure reflexió pel qual l'home prengui consciència real de la llei moral; el jo mai no pot abaixar la guàrdia i sempre ha de mantenir aquesta atenció reflexiva. Però un cop l'home té consciència del deure és impossible que voluntàriament el rebutgi, perquè la consciència moral és intrínsecament conseqüent: pel principi de no-contradicció i perquè la llibertat, que també és facultat de la decisió reflexiva, sempre corroborarà la llei moral. Ivaldo reconeix un límit intel·lectualista en aquesta posició fichteana.

### 3.3.1.4. El mal com a força d'inèrcia

Ivaldo fa tot un excurs sobre el problema del mal en l'ètica fichteana, que considera en aquest punt deficient respecte al tractament que en fa Kant. Segons Ivaldo, Fichte distingeix entre el fonament del mal moral (*das Böse*), que rau en la llibertat, i la força maligna (*das Übel*), que Fichte descriu com a força d'inèrcia. La inèrcia en l'home es manifesta com la mandra que interfereix en l'exercici de la llibertat per a realitzar la idea de la raó. Fichte pren la noció d'inèrcia de la seva concepció de la natura, que inicialment és determinada com a ésser quiet per aplicació de la categoria de substància, tot i que el judici reflexionant li transfereix un «quàntum» d'activitat. Aquest «quàntum» d'activitat que el jo transfereix a la natura és la força que exerceix la natura a fi de romandre en el seu ésser. Com que l'home també és natura, pot caracteritzar-lo la mateixa força de la inèrcia que hi ha en la natura. Per Ivaldo, la possibilitat que l'home pugui determinar-se com la natura és problemàtica en el context d'aquesta filosofia de la llibertat.

### 3.3.2. El contingut de la moralitat (doctrina dels deures morals)

Tractem ara el segon moment en què es realitza racionalment l'aplicació del principi de la moralitat. Mitjançant l'atenció reflexiva al dinamisme de la consciència moral, emergeix el coneixement del propi deure. Els deures són el material ètic *a priori* de la llei moral. Fichte distingeix dos nivells en els deures: (1) els imperatius primaris i (2) els deures materials.

#### 3.3.2.1. Imperatius primaris

Els imperatius primaris són les exigències fonamentals que el jo ha de considerar en el seu aproximar-se ètic al fi moral, que és la vida racional plena.

a) Si analitzem la tendència a la racionalitat del jo des de la categoria de la

causalitat, obtenim que el jo té un deure vers el propi cos com a mitjà de l'actuar.

b) Si analitzem la tendència a la racionalitat del jo des de la categoria de substancialitat, apareix la intel·ligència com a vehicle de la llei moral. Hem d'aspirar al màxim coneixement possible com a reforç de l'acció moral.

c) Prenem ara la categoria de reciprocitat: arribo a tenir consciència de mi mateix perquè un altre m'ha reconegut com a ésser lliure. L'altre em requereix i en això jo m'adono que aquell requeriment manifesta una presència semblant a aquella que jo mateix intueixo en mi mateix (una llibertat). La influència dels altres determina la meua individualitat. Aquí troba Ivaldo una justificació transcendent de la plurisubjectivitat: diferents individualitats interactuen com a part de la raó mateixa.

#### 3.3.2.2. Imperatius materials

En aquesta interacció, el jo ha d'observar aquests tres imperatius materials:

a) No impedir la llibertat de l'altre, perquè gràcies a ella l'altre em mostra l'exigència real de ser autònom;

b) Considerar l'altre com un ésser autònom;

c) No usar l'altre com a mitjà per al propi fi.

### 4. Conclusió a l'ètica transcendent: l'ètica comunitària

Segons Ivaldo, aquí hi ha els principis germinals d'una ètica comunitària en sentit transcendent, que significa respecte per la llibertat i la dignitat de l'altre, així com la cooperació per a la realització de la raó.

Però sorgeix una antinòmia entre les dues crides que ens fa la llei moral: a) una, a aproximar-nos al fi moral elaborant tota l'esfera de les resistències segons el deure i b) una altra, a acceptar que no tota aquesta esfera està a la meua disposició. L'antinòmia es desfarà si reconeixem que l'alliberament d'un mateix ha de coincidir amb el de tots els altres.



#### 4.1. Església

El fi final comú és l'autonomia de la raó en general, per la qual cosa hi ha d'haver una relativització ètica de la pròpia persona i l'exigència que tot individu segueixi el fi de la raó. En aquest sentit, Fichte reelaboraria l'imperatiu kantianista dient que «cadascú és un fi en tant que és mitjà per a realitzar la raó». Per això, cal arribar a una convicció pràctica comuna sobre el deure moral, convicció que configurarà un ésser comú ètic, l'Església.

#### 4.2. Estat

El món és un bé comú que no ha de ser format només per mi, sinó per tots, de manera que caldrà un acord per a respectar els drets de cadascun dels protagonistes en la realització de l'ideal moral. El contracte estatal és el resultat. Però la llei jurídica, que ha estat deduint autònomament respecte a la llei moral, rep d'aquesta la seva sanció. Cal la pervivència de la moralitat social i individual, un *'ethos'* positiu, com a vigilant de la concreció històrica del pacte, que ha d'aspirar a construir les condicions sociojurídiques idònies per a realitzar la comunitat dels éssers lliures. Ara bé, Fichte sosté que moralment l'individu no pot sabotejar cap estat, sinó que ha d'esperar que la convicció comuna també es faci ressò del seu parer: la creença en la perfectibilitat de l'home no tan sols permet el reforçament de la llei moral, sinó també la millor convivència dels homes sota dret.

#### 4.3. El públic il·lustrat

Tanmateix, com que la meua obligació moral és realitzar la raó, he d'intentar tenir una influència en l'altre, tot apel·lant a la seva reflexió i la seva llibertat a través del diàleg. Aquest és del tot fluid entre homes instruïts, l'anomenat públic il·lustrat, enmig del qual el Jo pot ser tan lliure com ho és davant seu mateix i criticar, si cal, qualsevol institució, sigui església o estat.

#### 4.4. L'acompliment de l'ideal moral com a manifestació de Déu

Ara bé, si el fi final es realitzés plenament, fins i tot serien accessòries les distincions entre públic il·lustrat i no il·lustrat, Església i Estat: hi hauria acord entre tots sobre allò purament racional. Per això, Ivaldo denomina la raó com a «subjectivitat superior», que no «absoluta», perquè la raó només és manifestació ideal de l'absolut, Déu. El punt de vista diví «és aquell punt en què la consciència de tots els éssers racionals, com a objecte, és recollida en unitat» i això està més enllà de tota consciència individual. Per la via ètica, que demana com a postulat que la natura s'adeqüi per una llei suprasensible a la finalitat de la moral, podem tenir, doncs, una idea de Déu.

### IV. ÈTICA SUPERIOR

La quarta part es dedica a introduir la perspectiva ètica superior desenvolupada als anys de Berlín. La descripció de l'ètica superior conclou amb una fenomenologia de la personalitat moral, que s'ha d'entendre en el context de la filosofia primera (doctrina de la ciència superior) i en el context d'una fenomenologia de la vida espiritual. Ivaldo comença amb un capítol introductori dedicat a la gènesi del pensament de l'època berlinesa, en la qual es mostra el debat filosòfic que Fichte mantingué amb contemporanis seus com Jacobi, Reinhold i Schelling, així com l'experiència espiritual i històrica de Fichte.

#### 1. Gènesi de la nova filosofia

En la carta a Schelling, de 31 de maig de 1801, Fichte diu que encara falta a la Doctrina de la Ciència la síntesi suprema: la raó una i múltiple, com a món suprasensible intersubjectiu, en la seva relació de manifestació de l'absolut. Amb aquesta síntesi, s'expressaria la filosofia primera o doctrina superior, on el desenvolupament de l'ètica, en què

Ivaldo l'anomena anàlogament «l'ètica superior», serà determinant.

La motivació d'aquest esforç de ree-laboració cal buscar-lo en (a) el diàleg respecte a altres interlocutors filosòfics i (b) en la pròpia experiència espiritual i històrica de Fichte.

(a) *Els interlocutors de Fichte*: són, en primer lloc, Jacobi, que acusa al sistema racional fichteà de nihilista, ja que entrona el jo i oblida l'ésser que només pot sentir-se vitalment en la relació de l'home amb Déu. Contràriament, Fichte no optarà pel sentiment irracional, sinó per una radicalització de la reflexió que entendrà com a reconeixement del veritable absolut en el propi pensament. En segon lloc, Fichte s'oposa al realisme superior de Bardili i Reinhold, que parteix del pensament pur com a criteri de veritat real i no formal; és el pensament de Déu en l'home. La resposta de Fichte al realisme superior és que no ha justificat epistemològicament el seu accés al pensament diví. En tercer lloc, l'idealisme superior de Schelling critica Fichte pel fet que es queda en el condicionat (jo subjectiu) i no s'eleva a l'absolut, al qual Fichte respon que objectiva la raó en no distingir-la de l'absolut.

(b) *Experiència espiritual*: Fichte es planteja el problema religiós de com establir la relació i la distinció entre Déu (l'absolut) i el jo absolut (la raó). El lligam es manifesta en la certesa de la fe religiosa a partir de la dimensió pràctica. L'absolut no és un objecte ideal, sinó la inclusió originària en relació amb la qual la raó es configura a si mateixa i configura tot el seu món ideal (l'ordenació del món moral com a presència de l'absolut). El revers vital de la certesa religiosa és l'amor, que porta a la reflexió. En la reflexió, l'amor s'explicita com a amor a l'absolut en la forma del pensament. Com a conclusió, Ivaldo assenyala que l'ètica superior s'enfronta al formalisme ètic de Forberg i a tot kantisme dèbil: hi ha un contingut positiu expressat en el *Sollen*, el bé, que s'entendrà com a idea divina.

*Context històric*: es caracteritza per la fi del Sacre Imperi Romà de la nació alemanya. Això despertarà en Fichte l'interès per una determinació positiva

de la història en base als principis transcendents, consistent en la dilucidació de l'horitzó històric de la concreció de l'ètica.

## 2. La filosofia primera

La doctrina de la ciència superior reconduïx el principi de l'ètica superior com a manifestació (existència, *Daseyn*) de l'absolut.

La raó és veritat en tant que és manifestació de l'absolut (el vertader), que és vida i ésser. En l'autoclarificació transcendental de la raó, aquesta es veu constituïda essencialment com a relació i troba aquí el seu límit: és reflexivitat i no, vida; figura i no, ésser. El caràcter relacional i reflexiu es troba en la seva estructura subjectiva-objectiva: la seva veritat com a imatge de l'u absolut se situa, té lloc en la síntesi completa subjectiva-objectiva.

El concepte viu de l'ésser pur es descobreix en la intel·lecció de la llei moral i, per tant, també en la llibertat moral. Amb la llei moral entra en el saber el sentiment d'un absolut, un saber que sap simplement de la seva validesa. Hi ha una evidència categòrica: l'evidència d'una llibertat, la llibertat moral.

L'ésser propi del saber està format per distincions i relacions enunciatives. El seu lloc essencial és el punt genètic d'unificació entre la unitat absoluta i l'esfera de les distincions enunciatives. El saber «és» en tant que s'afirma com a saber i es nega com un no-res d'absolut. Només és relació amb l'absolut o ésser pur, essencialment imatge. El punt genètic del saber absolut és l'oscil·lar entre la seva comprensió com a imatge i la seva negació de ser absolut (el que Fichte caracteritza com a posició del concepte que ha de ser negat a continuació). La negació jacobiana de la raó com a ésser —ja que l'ésser és l'absolut— es resol en el seu reconeixement a un nivell superior quan sap que és només en la mesura que és imatge de l'absolut.

L'apertura de la raó a l'ésser ve donada per un '*Sollen*' originari categòric. Aquesta és la raó última per què hagi

de ser una imatge de l'absolut: la raó és originàriament exigència de relació vers un absolut sense el qual no seria res. Aquesta apertura ve, doncs, regida per un acte d'humilitat ètica. La raó es reconeix com a no-res davant l'absolut, que és la totalitat de l'ésser. La pregunta per la relació i l'absolut no és resposta per un saber de l'autoconstitució divina (Spinoza o Hegel), sinó que es queda en la reflexió radical del que vulgui dir ser essencialment imatge. És una doctrina que vol desvetllar el sentit d'allò que es manifesta i que entén la manifestació, com deïem, com una exigència racional absoluta. Aquesta és la teleologia definitòria del saber sobre la qual reflexiona la doctrina de la ciència.

L'exigència racional, el '*Sollen*' de l'imperatiu categòric és la guia i la norma de la reflexió que cerca la veritat en ella mateixa. Marca el sentit de la manifestació reflexiva que mostra el món sensible com a context fàctic d'actuació racional. El món és a fi que la llei moral triomfi en ell; i la llei moral triomfa en ell a fi que Déu sigui reconegut.

En l'últim nivell de concreció, el jo es constitueix a partir del '*Sollen*' per la tendència a la realització positiva de la raó (exigència moral dirigida vers l'ésser). Tot jo individual és una perspectiva particular de la raó. La raó és, per això, intrínsecament relacional en un nou sentit: el de relació intersubjectiva dels jos. La imatge de Déu, que és la raó total, s'entén, per aquest motiu, com a comunitat racional dels individus. Comunitat racional vol dir comunitat d'éssers lliures-racionals sota lleis morals (la llibertat). Això és el que vol dir que Déu sigui visible en la forma de la llibertat.

Pot resumir-se que el tractament de l'ètica superior cercarà una síntesi entre el principi de la teonomia i el principi de l'autonomia de la llibertat.

### 3. Fenomenologia de la vida espiritual

Les concentracions específiques en la vida espiritual de la relació entre la consciència lliure o raó i l'ésser-vida o absolut són les diferents figures-objecte

de la reflexió filosòfica. El que lliga entre si les cinc figures que es deriven de la relació de la consciència amb l'absolut és l'afecte fonamental o amor per l'ésser. L'amor és l'afecte per l'ésser i podem dir que és ell qui s'expressa de diversa manera en les cinc figures, des de l'amor per l'ésser sensible o plaer de la perspectiva natural fins l'amor al Déu, que és veritat absoluta que ens descobreix el nivell de la reflexió científicofilosòfica superior. A l'àmbit de l'ètica pertanyen la segona i la tercera figura.

La dimensió ètica s'articula en *a*) moralitat inferior (l'afecte a la llei formal juridicomoral) i *b*) moralitat superior (la llei moral com a espontaneïtat creativa).

*a*) En la moralitat inferior, l'afecte té la forma de l'amor per la llei que limita les accions en el món sensible per permetre l'ordenació jurídica de les llibertats. La llei té un aspecte negatiu i formal, i es manté un cert egoisme: la recerca de seguretat vers els altres, sense voler dissoldre's en un tot intersubjectiu. La llei té una funció merament ordenadora.

*b*) En la moralitat superior, el subjecte fa un acte superior de rebuig a l'amor propi (*Selbstliebe*). Aquest acte és un aprofundiment en el sentit de la pròpia autonomia. Es comprèn l'autonomia com un donar-se a si mateix una llei que dirigeix l'acció vers un projecte intersubjectiu i real per ella exigít. Aquesta exigència es reconeix com un manament de la voluntat eterna, amb la qual la voluntat individual ha d'identificar-se lliurement. És per això un acte de radical humilitat i negació de si mateix per reconèixer el bé. En aquest acte se'ns fa clar el sentit del nostre voler. La llei de la pròpia llibertat és una llei espontàniament creadora, que estableix efectivament la idea qualitativa i real, la idea divina. És la idea d'un pensament autònom i vivent que anima la matèria. Viure en aquesta idea vol dir ser creador d'obres substantives: obres belles, la fundació d'estats, la redacció de legislacions...La creació no es fa a partir del no res sinó que és més bé *co-creació* o *con-creció*. La seva guia en l'apertura

de la raó a la idea divina és la inspiració en la idea, inspiració que dirigeix la reflexió sobre la l'activitat pràctica. Ara bé, la idea divina no és més que el principi positiu del deure, vist en la reflexió com a idea qualitativa o valor. Aquesta idea o valor dóna sentit a les prescripcions que ja es trobaven en la llei ordenadora, elevant-les a aquest nivell superior de comprensió. S'obre un univers infinit de relacions i actuacions morals. Si segons el nivell de la moral inferior l'home ha de viure amb els altres en un ordre de llibertat, el nivell superior expressa l'exigència que es doni la màxima expressió a la idea del moralment bo, tot creant obres positives en el món, que edifiquin la humanitat comuna en l'actuació vers la seva destinació infinita. Aquest segon nivell també necessita del primer: cap creació no té sentit al marge de la justícia.

#### *4. Fenomenologia de la personalitat moral*

Ara ja pot caracteritzar-se adequadament el subjecte moral. La fenomenologia és ara una descripció genètica del jo. Aquest ha de manifestar-se com a vida del concepte absolut (el deure racional i qualitatiu, la idea). Per fer-ho, ha de ser jo vertader, personalitat moral. El deure és pel jo allò que ha de fer: un conjunt de deures. Per això, a la part

fenomenològica l'ètica conté una doctrina dels deures i també, els criteris per definir què és un deure.

La immoralitat del jo és la falsa autonomia (l'egoisme o amor propi), no reconèixer-se com a manifestació de la idea divina o idea ètica positiva. El subjecte es vol com un ésser a part de l'ésser-bé.

La voluntat moral és fenomenològicament descrita per dos criteris fonamentals:

a) Un criteri formal. És aquella voluntat que vol el concepte originari, el bé, al marge de les figures que prengui la relació racional en l'esquema del temps. És la construcció de tota temporalitat des del concepte.

b) Un criteri qualitativoformal. La voluntat moral vol la moralitat de tots els éssers racionals. Entén que la vida del concepte ha de ser la vida de tots els subjectes, és totalitat.

La personalitat moral té quatre trets derivats d'aquests criteris:

1. L'autodissolució de l'egoisme en el deure positiu que és l'ésser-bé.

2. L'amor universal a l'home.

3. La veracitat i transparència, com a condició de la tasca comuna.

4. La simplicitat o la falta de càlcul: L'actuació és exclusivament dirigida per la llum que hi ha en la consciència.

Marta Nebot Querol